

Toter Buchstabe – lebendiger Geist Bibelauslegung als Lektüreereignis

ALEKSANDRA PRICA

Abstract

There is scarcely a sentence in the New Testament that could have unleashed a wider reception history than Paul's comparison of the letter and the spirit in the third chapter of the Second Epistle to the Corinthians: "For the letter killeth, but the spirit giveth life." In Patristics two diverging lines of reception can be identified, which, depending on the perspective, emphasise the hermeneutic or the soteriological side of the formula more strongly. This paper investigates the antithesis of spirit and letter at various stations of its reception history from Late Antiquity to the late Middle Ages and ventures to profile the contrast primarily as the hermeneutic relationship between the object and the reading event.

Keywords: spirit; letter; Bible; exegesis; reading

Buchstabe und Geist: Wirkungsweisen einer Antithese

Im April des Jahres 1800 wird im zweitletzten Heft der Zeitschrift ‚Athenäum‘ unter dem Titel „Ideen“ das folgende Fragment von Friedrich Schlegel abgedruckt: „Man redet schon lange von einer Allmacht des Buchstabens, ohne recht zu wissen, was man sagt. Es ist Zeit, dass es Ernst damit werde, dass der Geist erwache und den verlorenen Zauberstab wieder ergreife.“¹ Die Kürze und Prägnanz dieser Äußerung steht in einem beinahe anstößigen Missverhältnis zum ideologischen Gewicht und zur zeitlichen Extension der Wirkungsgeschichte der Antithese von Buchstabe und Geist. Was mit der paulinischen, den absoluten Gegensatz von Leben und Tod ins Spiel bringenden Unterscheidung im zweiten Korintherbrief sowie an zwei Stellen des Römerbriefs einsetzt und in der Folge eine immense theologische und hermeneutische Dynamik entwickelt, macht das Feld der variierenden Nutzungen der „Formel“ zu einem geradezu grenzenlosen Raum. Angesichts des Satzes „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3, 6) scheint der Rahmen adäquater Deutung gewissermaßen immer schon gesprengt, bevor er überhaupt abgesteckt werden kann.²

¹ Zitate aus dem Werk von Friedrich Schlegel folgen der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. v. Ernst Behler. Paderborn u. a. seit 1958, hier Bd. 2, S. 262 (im Folgenden KSA).

² Die Stellen im Römerbrief lauten: „Der leiblich Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, wird dich richten, weil du trotz Buchstabe und Beschneidung ein Übertreter des Gesetzes bist. Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht“ (Röm 2, 27–29). „Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren, wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der

Immerhin lassen sich aber seit der Patristik zwei dominierende Tendenzen der Rezeption ausmachen, von denen die eine die hermeneutische, auf das rechte Textverständnis zielende Dimension der Antithese betont, während die andere eher ihre heilsökonomische Bedeutung, die Dialektik von Sünden- und Gnadenstand hervorhebt.³ Die Rede von „Tendenzen“ muss dabei auch für die geistesgeschichtlich besonders repräsentativen Fälle ernst genommen werden. Rechnet man hierzu etwa Origenes als Vertreter der alexandrinischen und Theodor von Mopsuestia als Repräsentanten der antiochenischen Traditionslinie,⁴ dann wird gerade in dieser Gegenüberstellung deutlich, dass die jeweiligen Positionen eher in unterschiedliche Richtungen *weisen*, als sie konsequent einzuschlagen. Zwar wird man auf der einen Seite der Einschätzung eines dezidiert texthermeneutischen Interesses an der paulinischen Opposition in Bezug auf Origenes ohne Weiteres zustimmen. Buchstabe und Geist meinen in erster Linie zwei Formen der Bibelinterpretation, wobei nur der geistige Zugriff zum Kern der Heiligen Schrift vordringt.⁵ Dass auf dem radikalen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium bzw. auf der Überwindung des einen durch das andere geringes Gewicht liegt,⁶ ist eine Tatsache, die dennoch nicht ganz vergessen machen sollte, dass bei Origenes zumindest das Verhältnis zwischen Buchstabe und Geist auf dasjenige von Altem und Neuem Testament bezogen wird.⁷ Auf der anderen Seite ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich bei Theodor von Mopsuestia der Gedanke vom Bezug der paulinischen Antithese zu den Auslegungsmethoden hält,⁸ auch wenn der antiochenische Theologe die Vorstellung eines im Alten Testament verborgenen, aber umfassend vorhandenen und interpretierend zu entdeckenden geistigen Sinns klar ablehnt und die Behauptung eines qualitativen Bruchs zwischen Gesetz und Evangelium auf Schritt und Tritt verfehlt.⁹

Indessen kreuzen sich die beiden Deutungswege nirgendwo so augenscheinlich wie im augustinischen Werk. Über die Jahre und die Texte verteilt finden sich einerseits Passagen, in denen Augustinus Buchstaben und Geist einander antithetisch als literale und allegorische Auslegung gegenüberstellt und gelegentlich, so in der ‚Doctrina Christiana‘, vor buchstäblichem Verständnis von Bibelstellen mit figuralem Sinn oder dem umgekehrten Fall figuraler Interpretation wörtlich gemeinter Aussagen warnt.¹⁰ Andererseits häufen sich nach

alten des Buchstabens“ (Röm 7, 6). Ich verwende hier wie im Folgenden bei Zitaten aus dem deutschen Bibeltext die Einheitsübersetzung: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament. Freiburg i. Br., Basel, Wien 2008.

³ Vgl. Ulrich J. Beil, *Tafeln aus Stein und aus Fleisch*. In: Ders. u. Christian Kiening, *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*. Göttingen 2012, S. 97–115, hier S. 111.

⁴ Ebd.

⁵ Ich orientiere mich hinsichtlich der Entfaltung der beiden Traditionslinien eng an der Untersuchung von Wai-Shing Chau, *The Letter and the Spirit. A History of Interpretation from Origen to Luther*. Diss. St. Paul, Minn. 1990, hier S. 14–18. Seine detaillierten Analysen der jeweiligen Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Buchstabe interessieren mich auf der allgemeineren Ebene eines vom jeweiligen Theologen gelegten Schwerpunkts und hinsichtlich der Konsequenzen für die Rezeption. – Die Sicht des Origenes bedeutet auch, dass sowohl das Alte als auch das Neue Testament nach dem Buchstaben bzw. nach dem Geist verstanden werden kann.

⁶ Ebd., S. 45.

⁷ Ebd., S. 44.

⁸ Ebd., S. 70.

⁹ Ebd., S. 81–85.

¹⁰ Aurelius Augustinus, *De doctrina Christiana libri IV*. Hrsg. v. Joseph Martin (*Corpus Christianorum. Series Latina* 32). Turnhout 1962, III, 9 u. 14. Vgl. zudem die direkte Bezugnahme auf den zweiten

396 die Belege für eine Perspektive, die nun neben den Sinnschichten der Schrift Zustände der Gnade und der Gnadenlosigkeit anhand der paulinischen Formel kontrastiert.¹¹ Schließlich wägt Augustinus in ‚De spiritu et littera‘ aus dem Jahr 412 die beiden Verwendungsweisen gegeneinander ab und spricht sich für ein Übergewicht der heilsökonomischen aus.¹² Diese Sicht wird Augustinus nicht mehr grundlegend modifizieren, wenn auch zugleich nicht von einem vollständigen Abrücken vom hermeneutischen Fokus die Rede sein kann.¹³ Die Verknüpfung beider Positionen macht mithin das richtige, geistige Verständnis der Schrift zu einem auf göttlicher Gnade basierenden Vermögen.¹⁴

Im Jahre 1545 notiert Martin Luther im Vorwort zu den ‚Opera latina‘: *Postea legebam Augustinum de spiritu et littera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat*.¹⁵ Damit ist die Grundlage benannt, aus der Luther im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre schließlich die Dichotomie von Gesetz und Evangelium in aller Deutlichkeit herausarbeitet. Die Entgegensetzung, die nunmehr an die Stelle von *littera* und *spiritus* tritt, meint „das Gesetz [...], sofern es den Menschen in der Situation des Todes und der Sünde behaftet, ohne ihn zum freien Tun der Liebe befähigen zu können“ und den Geist, „der sich in der Verkündigung des Evangeliums mitteilt“ und „das Gesetz [...] ins Innere des Herzens zu schreiben“ vermag.¹⁶ Gleichwohl ist auch in dieser Verschiebung nach wie vor und sogar mit besonderem Nachdruck die texthermeneutische Seite des Problems im Blick. Luther beharrt auf der Unhintergebarkeit des Buchstabens im Sinne des Literalsinns der Bibel, den er als Quelle und Voraussetzung für das Wirken des Geistes versteht.¹⁷ Umgekehrt erscheint der Geist als „hermeneutische Kraft“,¹⁸ die im Lichte des Christuserignisses einen „neue[n] Zugang zur Buchstäblichkeit der Schrift“ erlaubt.¹⁹ Aus dem Blickwinkel sämtlicher Beispiele, der patristischen wie des reformatorischen, ergibt sich somit das folgende Bild: Zum einen verschwindet, auch wenn seit Augustinus die heils-

Korintherbrief und die Verknüpfung mit Methoden der Auslegung in den ‚Confessiones‘: Augustinus, *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch / Deutsch. Übers., hrsg. u. komm. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2009, VI, 6.

¹¹ Chau (Anm. 5), S. 98 f.

¹² Ebd., S. 99, 122. Vgl. den lateinischen Text in: Aurelius Augustinus, *De spiritu et littera liber unus*. Hrsg. v. Karl F. Urbach u. Josef Zycha (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60). Wien, Leipzig 1913, V, 7: ... *quod ait apostolus: littera occidit, spiritus autem uiuificat, non de figuratis locutionibus dictum, quamuis et illic congruenter accipiat, sed potius de lege aperte quod malum est prohibente*.

¹³ Chau (Anm. 5), S. 103.

¹⁴ Ebd., S. 107 f. Chau bezeichnet die Verbindung als augustinischen Trick: „It seems that Augustine harmonizes them [die beiden Auffassungsweisen der Antithese] by one simple trick, which is, to distinguish between two kinds of letter-spirit relationships. [...] The intersecting point of these two strands is the teaching that the veil [zum Verständnis des Gesetzes bzw. des Buchstabens] is lifted only in Christ.“ – In eine ähnliche Richtung weist Johannes von Lüpke, Geist und Buchstabe. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Bd. 3 (2000), Sp. 578–582, hier Sp. 581.

¹⁵ Martin Luther, *Opera Latina. Varii argumenti ad reformationis historiam*. Hrsg. v. Heinrich Schmidt. Frankfurt a. M., Erlangen 1865, S. 23: „Später las ich Augustinus’ ‚De spiritu et littera‘, wo ich wider Erwarten darauf stieß, dass auch er selbst die Gerechtigkeit Gottes ähnlich auslegte: dass Gott uns in sie kleidet, während er uns rechtfertigt“ (Übers. A. P.).

¹⁶ Lüpke (Anm. 14), Sp. 581.

¹⁷ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2003, S. 70–74.

¹⁸ Vgl. hierzu Hermann Timm, *Sage und Schreibe. Inszenierungen religiöser Lesekultur*. Kampen 1995, S. 13.

¹⁹ Lüpke (Anm. 14), Sp. 581.

ökonomische Perspektive auf die Formel „Buchstabe und Geist“ dominiert, die hermeneutische selbst in jenen Fällen nicht, in denen es theologisch in erster Linie auf die Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium ankommt.²⁰ Zum anderen sind, trotz gelegentlicher Invektiven gegen den Buchstaben – sei es gegen einen Buchstaben, der im heilsökonomischen Sinne tötet, oder einen, der als toter gegenüber der hermeneutischen Kraft des Geistes von vornherein als defizitär erscheint –,²¹ Buchstabe und Geist stets aufeinander verwiesen, und zwar sowohl in texthermeneutischer als auch in heilsökonomischer Hinsicht.

Auch dann, wenn Schlegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Erhebung des Geistes fordert, ist damit nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, die Kritik einer religiösen Tradition beabsichtigt, die dem Buchstaben zu viel zugetraut hätte und die es nun im Gegenzug durch eine Art Alleinherrschaft des Geistes zu korrigieren gälte. Vor dem Hintergrund einer religionsphilosophischen Debatte, deren Exponenten auch schon einmal in deutlichen Worten von den schriftlichen Überlieferungen des Christentums als vom „Joche des Buchstabens“²² sprechen, von dem sich der menschliche Verstand emanzipieren müsse, ist diese Perspektive keine Selbstverständlichkeit. Sie steht auch quer zu bestimmten schrift- bzw. buchstabenskeptischen Äußerungen der Zeit, in denen der Buchstabe nun nicht mehr als aktiv tötender, sondern eher als tote Letter in Erscheinung tritt und statt als vermittelndes als störendes Medium den Blick auf das Entscheidende einer Sache verstellt.²³ Dass es Schlegel hingegen vielmehr darauf ankommt, mit Hilfe des Geistes *Ernst* mit der Allmacht des Buchstabens zu machen, verdeutlicht er schon in einem noch aus der Zeit vor der Niederschrift des eingangs erwähnten Fragments datierenden Brief an Novalis: „Man spricht und erzählt seit etwa hundert Jahren von der *Allmacht* des Wortes der Schrift

²⁰ So gesehen trifft die Behauptung einer Ablehnung der hermeneutischen Perspektive gerade für Luther nicht zu, wenn auch nicht bestritten werden kann, dass auch er bestimmte, theologisch begründete Schwerpunkte setzt. Vgl. hierzu die etwas andere Perspektive von Beil (Anm. 3), S. 111.

²¹ Die regelmäßige wiederkehrende qualitative Höherbewertung des Geistes wurde für die Patristen schon gezeigt. Luther polemisiert etwa gegen das „Bücherschreiben“, indem er es „als ‚Abbruch und Gebrechen des Geistes‘“ bezeichnet, vgl. den Nachweis der Textstelle bei Lüpke (Anm. 14), Sp. 581. Die Wahrnehmung des Buchstabens als tot gegenüber der „Unmittelbarkeit und Ewigkeit des Geistes“ ist nicht zuletzt der rezeptionsgeschichtlichen Verbindung von 2 Kor 3, 6 mit Joh 4, 24 und 1 Kor 2, 11–16 geschuldet, vgl. hierzu Lüpke (Anm. 14), Sp. 580.

²² So Gotthold Ephraim Lessing, Werke, Bd. 8. Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften. Bearb. v. Helmut Göbel. München 1979, S. 126.

²³ So formuliert Novalis 1798 in einem Brief an seine Freundin Caroline Just: „Was hilft, dass ich mich bis zur höchsten Ermüdung bey Buchstaben aufhalte – verliere ich dadurch nicht die lehrreichste Schrift, die Menschengestalt aus den Augen? Ich kehre am Ende immer zu Einem zurück – und dieses Eine ist der Geist des Menschen – von dem am Ende doch alles Ausfluss und Offenbarung ist – und warum dieses Eine gerade in dem toten Zeichen, und nicht in lebendiger Anschauung suchen“ (Novalis, Schriften. Bd. 4. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse. Hrsg. v. Richard Samuel. Darmstadt 1975, S. 249). Damit ist die Bedeutung der Schriftlichkeit für das Denken der Frühromantik nicht in Abrede gestellt. Es geht mir jedoch darum, die Ambivalenzen und Nuancen dieses immer wieder hervorgehobenen Aspekts – so etwa bei Daniel Weidner, Bibel und Literatur um 1800. München 2011, S. 200 oder auch bei Claudia Brauers, Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie (Philologische Studien und Quellen 139). Berlin 1996, S. 129–132 – in Erinnerung zu rufen. Die Positionen und Lesarten der paulinischen Formel sind auch im engeren diskursiven Rahmen der Frühromantik und zum Teil bei ein und derselben Person (etwa bei Novalis) vielfältig, interferieren mit unterschiedlichen Traditionsbezügen und sperren sich insgesamt gegen eine allzu leichtfertige Vereinheitlichung, die etwa die Schlegel'sche Perspektive allgemein zu applizieren versucht.

[...]. Im Vergleich mit dem, was da ist und was geschieht, scheint mir das nur ein misslungener Scherz zu seyn. Ich bin aber gesonnen, Ernst daraus zu machen und die Leute mit ihrer Allmacht beim Wort zu nehmen.“²⁴ Schlegel geht in seinem Schreiben zumindest partiell auf Distanz zu Novalis, der sich im vorausgehenden Brief mit einiger Emphase zu seiner und Schlegels „innere[r] Symorganisation und Symevolution“²⁵ geäußert und als Beispiel für die ideelle Nähe das beiderseitig ins Auge gefasste „Bibelprojekt“ genannt hat:

Du schreibst von Deinem Bibelproject und ich bin auf meinem Studium der Wissenschaft überhaupt – und ihres Körpers, des *Buchs* – ebenfalls auf die Idee *der Bibel* gerathen – der Bibel – als des *Ideals jedweden* Buchs. Die Theorie der Bibel, entwickelt, giebt die Theorie der Schriftstellerey oder der Wortbildnerey überhaupt – die zugleich die symbolische, indirecte, Constructionslehre des schaffenden Geistes abgiebt.²⁶

Diese Bedeutung der Bibel als „Buch der Bücher“ räumt Schlegel zu Beginn seiner Antwort zwar ein, doch markiert er das Einverständnis im Allgemeinen zugleich als Missverständnis im Detail:

Allerdings ist das absichtslose Zusammentreffen unserer biblischen Projekte eines der auffallendsten Zeichen und Wunder unsres Einverständnisses und unserer Missverständnisse. Ich bin eins darin mit Dir, dass Bibel [...] das Ideal jedes Buchs sei [...]. Auch das Journal, der Roman, das Compendium, der Brief, das Drama [...] sollen *in gewissem Sinne* Bibel seyn [...]. Nun habe ich aber eine Bibel im Sinne, die nicht in gewissem Sinne, nicht gleichsam sondern ganz buchstäblich und in jedem Geist und Sinne Bibel wäre, das erste Kunstwerk dieser Art [...].²⁷

Das Missverständnis besteht gemäß Schlegel vor allem darin, dass Novalis sein Projekt nach Maßgabe des eigenen als literarisches begreift, während Schlegel ein „biblische[s]“, ein „durchaus religiöse[s]“ Unternehmen vorschwebt.²⁸ Der Anspruch eines biblischen statt literarischen Bibelprojekts ist somit derjenige, „Schriftstellerei“ nicht oder jedenfalls nicht nur als „*Kunst* und als *Wissenschaft*“ zu betreiben, sondern als Religion.²⁹ Entsprechend bedeutet mit der Allmacht des Buchstabens Ernst zu machen in letzter Konsequenz die Stiftung einer neuen Religion oder doch zumindest, so schränkt Schlegel seine eigene Aussage ein, Hilfe bei ihrer Verkündigung.³⁰ Diese würde, bezieht man das eingangs zitierte Athenäumsfragment in die Überlegung mit ein, anhand der Zauberkraft des Geistes und – wie es wiederum im Brief heißt – „durch ein Buch“ ins Werk gesetzt.³¹

²⁴ KSA (Anm. 1), Bd. 24, S. 205; Kursivierung im Original (so auch in den folgenden Zitaten).

²⁵ Ebd., S. 194.

²⁶ Ebd., S. 194 f.

²⁷ Ebd., S. 204.

²⁸ Ebd., S. 205.

²⁹ Ebd. Schlegel teilt Novalis seine Einschätzung von dessen Vorhaben mit den folgenden Worten mit: „Soviel ich ahnde, hat Dein Werk mehr Analogie mit einem idealen Buch von mir über die *Principien der Schriftstellerei*, wodurch ich den fehlenden Mittelpunkt der Lektüre und der Universitäten zu constituiren denke. [...] Es sind classische Materialien und classische Studien oder Experimente eines Schriftstellers, der die Schriftstellerei als *Kunst* und als *Wissenschaft* treibt ...“

³⁰ Ebd.: „Ich denke eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkündigen zu helfen: denn kommen und siegen wird sie auch ohne mich.“

³¹ Die Passage schließt an die Rede von der notwendigen Realisierung der Allmacht an und lautet: „Dass dies durch ein Buch geschehen soll, darf um so weniger befremden, da die großen *Autoren* der Religion – Moses, Christus, Mohammed, Luther – stufenweise immer weniger Politiker und mehr Lehrer und Schriftsteller werden“ (ebd., S. 205 f.).

Nun mag man freilich die Pointe des romantischen Bibelprojekts „zuerst in der Umkehrung des Topos vom Weltbuch“ sehen, „das jetzt kein Gegenstand des Lesens mehr ist, sondern des Schreibens“.³² Insbesondere Schlegels „Idee eines unendlichen Buchs“, für die ihm einzig das Wort „Bibel“ passend erscheint,³³ korrespondiert beinahe schon zwingend mit der Vorstellung von ihrer Fortschreibung. Das Programm einer „progressive[n] Universalpoesie“, deren stets „im Werden“ begriffenes „Wesen“ Schlegel für die romantische „Dichtart“ monopolisiert,³⁴ verlangt nach einer Form, die zwischen Zum-Erscheinen-Bringen und Gleiten-Lassen des Sinns changiert.³⁵ Allerdings hat Schlegel ausgerechnet für das „Schreibprojekt Bibel“ explizit den Lesevorgang hervorgehoben, ja mehr noch, er hat die Lektüre zu einer *res sine qua non* dessen gemacht, was überhaupt Bibel sein oder genannt werden kann.³⁶ „Eine Bibel ist etwas prophetisches und die Absicht ist magisch“ – heißt es unter der Überschrift „Gedanken“ in Schlegels ‚Philosophischem Fragment 774‘ – „[n]ur der Leser macht die Bibel zur Bibel.“³⁷ Und unter dem Titel „Zur Philosophie“ findet sich der Eintrag: „Buchstabe ist fixierter Geist. Lesen heißt, gebundenen Geist freimachen, also eine magische Handlung.“³⁸ Die Textstellen machen deutlich, dass Schlegel für das romantische Bibelprojekt eine Magie des Geistes, eine Art Beseelung des Buchstabens durch geistige Zauberkraft reklamiert, die ihrerseits durch Lektüre hervorgerufen wird. Zaubern und Lesen sind enggeführt und umschreiben ein hermeneutisches Verhältnis zwischen Buchstabe und Geist, das letztlich eine neue Religion heraufzuführen vermag. Nur unter der Voraussetzung unendlicher Lektüre – so scheint es – ist unendliches Fortschreiben, ist die Verwirklichung des „Projekts Bibel“ überhaupt möglich. Oder noch stärker zugespitzt und paradoxer formuliert: Erst die Lektüre macht die Bibel zum Buchstaben und damit zu einem Medium des Religiösen.

Unter der Prämisse, dass der Rekurs auf die Bibel im Kontext der Frühromantik „mehr“ ist „als eine bloße Metapher“ und also davon auszugehen ist, dass „die Romantiker [...] durchaus ein bestimmtes zeitgenössisches Bild der Bibel vor Augen“ hatten, „die das Archiv aller Archive ist und [...] auf permanenten Fortschreibungen beruht“,³⁹ soll im Folgenden im Lichte der Bedeutung, die insbesondere Schlegel der Lektüre beimisst, auf vier historische Momente geblickt werden, in denen nun unter ganz anderen Bedingungen der Lesevorgang ebenfalls als Schlüssel für eine Vermittlung von Buchstabe und Geist fungiert. Dabei stellt sich die Frage, ob die als romantische Entdeckung hypostasierte geistige Beseelung des Buchstabens und schließlich vor allem deren Konnex zu einer stets sich entwickelnden, niemals vollendeten (religiösen) Poesie, einen Zusammenhang darstellt, den man rückblickend und in der allgemeinen Form einer hermeneutischen Konstellation für das Aufbrechen starrer diskursiver Grenzen zwischen theologischen und dichterischen Re-

³² Weidner (Anm. 23), S. 199.

³³ KSA (Anm. 1), Bd. 2, S. 265. Es ist explizit die „Idee“ des unendlichen Buchs, die Schlegel anhand des Wortes „Bibel“ „von der gemeinen [Idee]“ unterschieden wissen will!

³⁴ Ebd., S. 182 f.

³⁵ Vgl. Brauers (Anm. 23), S. 130 f.

³⁶ Dies ist kein Widerspruch zur großen Bedeutung der Schrift. Die Frage ist nur, wo der Schwerpunkt liegt.

³⁷ KSA (Anm. 1), Bd. 18, S. 258.

³⁸ Ebd., S. 297.

³⁹ Weidner (Anm. 23), S. 199.

deräumen in der Spätantike und im Mittelalter fruchtbar machen könnte. Anders formuliert, ist zu klären, ob und, wenn ja, inwiefern die an die Lektüre der Bibel gekoppelte Auslegung dem im Umfeld des *kanonischen* Textverständnisses *verbindlichen* Buchstaben immer wieder gerecht zu werden vermag und ihn zugleich stets von Neuem überwindet. Dieser zweite, an ein Unerwartetes, Sich-Einstellendes oder Innovatives geknüpfte und historisch gesehen alles andere als unproblematische Aspekt soll hier als Ereignishaftigkeit der Lektüre in den Blick kommen. Sie koinzidiert mit Formen des Heraustretens der Auslegung aus einem verbindlichen dogmatischen Rahmen oder einer bestehenden Ordnung des Wissens, die als Momente des Poetischen verstanden werden sollen. Sie ereignen sich dort, wo eine bekannte Geschichte neu gelesen und schließlich – als Folge dieser Relektüre – neu erzählt bzw. beredet und immer weiter fortgeschrieben wird.

Die Untersuchung setzt mit dem Vergleich einer Bibelstelle im Johannesevangelium mit den entsprechenden Stellen bei den Synoptikern ein und bewegt sich dann über Augustinus' ‚Confessiones‘ zum ‚Didascalicon‘ Hugos von St. Viktor aus dem 12. Jahrhundert und von dort zur spätmittelalterlichen ‚Vita Christi‘ Ludolfs von Sachsen. Die Beispiele sind als historische Momentaufnahmen der exegetischen Tätigkeit – des Lesens, Interpretierens und Wiedererzählens der Bibel bzw. des Lesens, Interpretierens und Wiedererzählens von Lektüren und Interpretationen der Bibel – zu verstehen. Um die These vorwegzunehmen: In allen drei Werken ist Bibelauslegung als Lektüreereignis lesbar, in dem Hergebrachtes und Neues, Kontinuität und Diskontinuität, Buchstabe und Geist zusammentreten und eine Auslegungsdynamik sich nur unter der Bedingung dieses Verhältnisses entfaltet. Bibelauslegung oder Exegese ist der Ort, an dem Bibel und Dichtung, Literatur und Theologie einander im Akt der Lektüre ereignishaft durchdringen, an dem sich ein poetisches Moment vor dem Hintergrund eines dogmatischen realisiert und beide zugleich aufeinander angewiesen bleiben. Interessieren soll, wie sich das Verhältnis von Buchstabe und Geist im Einzelfall ausnimmt, wie also das, was man als Dichtung bezeichnen mag, wie auch das, was man eher mit dogmatischer Verbindlichkeit in Beziehung bringt, je neu in Erscheinung tritt. Dass der Schwerpunkt der vorliegenden Analyse damit ganz auf dem hermeneutischen Verständnis der Formel „Buchstabe und Geist“ liegt, dürfte unter diesen Voraussetzungen einleuchten. Im Blick ist die Hypothese vom toten Buchstaben und von seiner dem Geist anheimgestellten Belebung.

Formen der Lektüre

Gegen Ende des Evangeliums nach Johannes, im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu, findet sich die Schilderung einer Szene, die sich zwischen Pontius Pilatus und den Hohepriestern der Juden abgespielt haben soll. Folgt man der Geschichte des vierten Evangelisten, kam es im Zuge der Passionereignisse zu einer Auseinandersetzung um die Inschrift, die der Statthalter auf einer Tafel in der oberen Hälfte des Kreuzes habe anbringen lassen. Diese sei in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache abgefasst gewesen und habe gelautet: „Jesus von Nazareth, der König der Juden“ (Joh 19, 19). Da die Kreuzigungsstätte sich unweit von Jerusalem befunden habe, hätten viele Juden die Worte gelesen. Die Hohepriester, offenbar durch die Verbreitung einer missverständlichen Information alarmiert, seien mit der Bitte an Pilatus gelangt, die Inschrift umzuschreiben, nämlich deutlich zu machen, dass Jesus lediglich von sich *behauptet* habe, er sei der König der Juden. Pilatus aber habe geantwortet: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben“, im lateini-

schen Text: *quod scripsi, scripsi*⁴⁰ und auf Griechisch ins grammatische Perfekt gefasst: *ὁ γέγραφα, γέγραφα*⁴¹ (Joh 19, 22). Das griechische Perfekt, das als Verbalaspekt das Weiterwirken einer Handlung in die Gegenwart oder geradezu die Unabänderlichkeit einer Verbalhandlung zu betonen vermag, lässt hier die Antwort des Pilatus an die Hohepriester als Insistieren auf der Unabänderlichkeit eines einmal vollzogenen Schreibakts erscheinen.⁴²

Hält man den Text des vierten und jüngsten Evangeliums neben die Versionen der Synoptiker, dann wird die Verwandtschaft zwischen Markus, Matthäus und Lukas und die Sonderstellung des Johannes auf den ersten Blick einsichtig, doch lassen sich auch Unterschiede zwischen den drei älteren Evangelien und je leicht verschieden gelagerte Gemeinsamkeiten mit dem vierten Evangelisten beobachten. Matthäus und Markus kontextualisieren die Tafelaufschrift als öffentlichen Schuldspruch, wie er gemäß römischem Brauch bei Hinrichtungen üblich war. Bei Matthäus lautet die Passage: „Über seinem [Jesu] Kopf hatten sie eine Aufschrift angebracht, die seine Schuld angab: Das ist Jesus, der König der Juden“ (Mt 27, 37). Bei Markus heißt es: „Und eine Aufschrift (auf einer Tafel) gab seine Schuld an: Der König der Juden“ (Mk 15, 26). Lukas nennt lediglich den Inhalt der Aufschrift und schildert den Spott, den dieser hervorruft: „Auch die Soldaten verspotteten ihn; sie traten vor ihn hin, reichten ihm Essig und sagten: Wenn du der König der Juden bist, dann hilf dir selbst! Über ihm war eine Tafel angebracht; auf ihr stand: Das ist der König der Juden“ (Lk 23, 36 f.). Johannes ergänzt schließlich die Angabe auf der Tafel um Jesu Herkunft aus Nazareth, lässt wie Lukas die Information über den Schuldspruch weg und thematisiert als Einziger die Unabänderlichkeit des schriftlich Fixierten und das daraus resultierende Problem der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten.

Vor diesem Horizont einer synchronen Betrachtung der vier Evangelien erschließt sich das von Pilatus auf der Tafel Festgeschriebene einerseits als Element in einem Deutungsprozess. Vor dem Hintergrund der Erzählungen der Synoptiker lässt sich die johanneische Variante als Resultat eines Interpretationsvorgangs und somit als abschließende Setzung verstehen. Es scheint, als sei es Johannes darum zu tun, aus der Uneindeutigkeit bei den Synoptikern Eindeutigkeit zu gewinnen, denn wenn in Bezug auf die Inschrift offensichtlich ist, dann die Veränderbarkeit ihres Wortlauts. Andererseits lässt die Version des vierten Evangelisten aber ihrerseits wiederum vielfältige Interpretationsmöglichkeiten offen. Gerade aus dem Beharren des Pilatus auf dem Geschriebenen wird kaum klar, wie er selbst den Satz vom Königtum Jesu versteht, und die Sorge der Hohepriester über das Risiko fehlgeleiteter Interpretation durch die Juden knüpft an eben diese Unsicherheit an. Sie ist durch die johanneische Darstellung der Ereignisse noch potenziert, die keinen expliziten Hinweis auf die juristische Funktion der Kreuzestafel gibt, die Schuld des Gekreuzigten zu deklarieren.

Die skizzierte Spannung zwischen dem Festgeschriebenen, Verbindlichen und dessen Interpretationsfähigkeit, ja -notwendigkeit, die offenbar – wie sich an den unterschiedlichen Lösungen der Evangelisten zeigt – auch seine Veränderung impliziert, lässt sich als

⁴⁰ Vgl. zum lateinischen Text die Vulgata-Ausgabe von Robert Weber, *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*. 2 Bde. Stuttgart 1975 (im Folgenden *Vulgata*).

⁴¹ Zum griechischen Text vgl.: *Novum Testamentum Graece*. Nach Eberhard u. Erwin Nestle hrsg. v. Barbara Aland u. a. 27. Aufl. Stuttgart 1993.

⁴² Vgl. hierzu Timm (Anm. 18), S. 27, der die Johannes-Stelle ebenfalls anführt, um den Akt des Festschreibens zu profilieren.

Grunddynamik im jüdisch-christlichen Umgang mit der Heiligen Schrift verstehen.⁴³ Auf der einen Seite ist die Heiligkeit der Schrift an den exakten Wortlaut gebunden. Zahlreiche Textstellen im Alten und Neuen Testament bestehen explizit auf der Dignität des Wortsinns und der Buchstabentreue.⁴⁴ Die Kanonisierung der biblischen Schriften ist ein Ab- und Ausgrenzungsvorgang, an dessen Ende Gültigkeit und Textbestand einander bedingen. Auf der anderen Seite ist für die Bibel selbst wie auch für den Umgang mit ihr eine Situation der Textkonkurrenz charakteristisch. So lassen sich etwa innerbiblisch Widersprüche zwischen dem zentralen Anspruch auf Buchstäblichkeit und dem tatsächlichen Textbestand verzeichnen.⁴⁵ Aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Perspektive hat man etwas neutraler von „Spuren der Lektüre“⁴⁶ gesprochen, womit auf die Bibel selbst bezogen in erster Linie die Aufnahme älterer Texte durch jüngere gemeint ist.⁴⁷ Aber auch die Exegese lässt sich in dieser Weise als Lektürepraxis verstehen, wobei die Auslegung, die „Spur der Lektüre“, sich in diesem Fall in einem Text außerhalb des Bibeltextes, nämlich im Kommentar niederschlägt.⁴⁸ Dass der Begriff der Textkonkurrenz für die Exegese nicht ohne Weiteres anzusetzen ist, liegt auf der Hand, ist doch die Bedingung der Kommentarahaftigkeit gerade die Unterschiedenheit vom Kommentierten und damit die Konkurrenzlosigkeit zu diesem. Gleichwohl lässt sich sagen, dass aus der Relation zwischen dem Textverständnis, das die Bibel kolportiert und das eine bestimmte angemessene Behandlung impliziert, und demjenigen, das sich gewissermaßen aus den Zwängen der fortschreitenden Zeit ergibt und in der Tradition der Bibelkommentierung Blüten der Aktualisierung des Überlieferten treibt, ein Spannungsverhältnis resultiert, das im Verlaufe der Geschichte der Bibelauslegung kontinuierlich reflektiert wird.⁴⁹ Konkurrenz hängt nunmehr als drohende Gefahr auch über der exegetischen Praxis und ist als Möglichkeit stets mehr oder weniger latent mit im Spiel. So gesehen ließe sich der Vorgang der Bibellektüre anhand der Kategorien des Risikos und der Notwendigkeit beschreiben: Notwendig ist die Lektüre, insofern sie Interpretation und Aktualisierung ermöglicht, risikoreich ist das Lesen der Bibel gerade aufgrund dieser Notwendigkeit, insofern es potentiell stets eine Gefährdung der Kanonizität durch Veränderung oder Ergänzung nach sich ziehen kann.

Diese Spannung wird auch im traditionsbegründenden zweiten Korintherbrief ausgetragen. Nimmt man an – und nicht zuletzt die Briefform der paulinischen Äußerung legt eine

⁴³ Vgl. meine Ausführungen hierzu in: Aleksandra Prica, *Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese*. Zürich 2010, S. 7–23.

⁴⁴ Vgl. zum Beispiel Dtn 4, 2, Mt 5, 18 usw.

⁴⁵ Vgl. etwa das Verhältnis zwischen Ex 20–24 und Dtn 4, 2 sowie dem Buch Dtn insgesamt. In Bezug auf die beiden Bücher ist allerdings das Alter der vergleichbaren Perikopen ein Problem, vgl. hierzu Matthias Köckert, *Dekalog/Zehn Gebote* (Stand: Aug. 2012). In: www.wibilex.de (Zugriff am 25.03.13). Daraus geht etwa hervor, dass die Dekalogformel in Ex 20 wohl älter ist als die in Dtn 5, dass es sich aber hinsichtlich der Kanonformel genau umgekehrt verhält (v. a. 1.3.). Ich danke Prof. Dr. Jörg Frey für diesen Hinweis.

⁴⁶ Daniel Weidner, Einleitung. In: Hans Peter Schmidt u. Daniel Weidner (Hgg.), *Bibel als Literatur*. München 2008, S. 7–28, hier S. 14.

⁴⁷ Ebd., S. 14 f.

⁴⁸ Aleida u. Jan Assmann, Einführung. In: Dies. u. Burkhard Gladigow (Hgg.), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4). München 1995, S. 9–33, hier S. 13.

⁴⁹ Man denke etwa an die den quasi-kanonischen Status mancher patristischer Lehren, vgl. hierzu auch Prica (Anm. 43), S. 7–23.

solche Vermutung nahe –, dass es Paulus um eine bestimmte Haltung von Lesenden oder Hörenden gegenüber dem göttlichen Wort geht, dann ist es wiederum dem Lektüreereignis geschuldet, wenn unter der Wirkung des Geistes des auferstandenen Christus eine gänzlich neue Auslegung des Buchstabens (des Gesetzes) möglich wird. Indem Paulus auf der Gültigkeit des Buchstabens gerade unter Bedingungen der Offenbarung beharrt, wird die rechte Lektüre zu einem Gnadenerweis Gottes, in dem sich Gottes Festhalten an seinem „einmal gegebenen Wort“ und eine Art göttlich sanktionierte Möglichkeit zur Umdeutung des Fixierten dialektisch durchdringen.⁵⁰ Dass die Angemessenheit der Umdeutung dabei aus menschlicher Perspektive in gewisser Weise kontingent, da an die Rechtfertigung durch den Glauben gebunden bleibt, unterstreicht das Moment der Unkalkulierbarkeit des Verhältnisses von Buchstabe und Geist, nun in einer äußerst engen Verquickung von Heilsökonomie und Hermeneutik.

Auch im Falle der augustinischen ‚Bekenntnisse‘ stehen Kategorien der Unverfügbarkeit im Vordergrund, wenn das Lesen der Bibel und damit die Relationierung von Buchstabe und Geist eine weitere zentrale Signatur erhalten, aufgrund derer sich nun eine Schwerpunktverlagerung abzeichnet. In Buch VIII koppelt der Kirchenvater seine endgültige Bekehrung zum Christentum an eine besondere Form der Bibellektüre und ihre Auslegung. Was an diesem Punkt als Subjektivierung des Lektüreereignisses augenfällig wird, überrascht freilich im autobiographischen Rahmen der ‚Confessiones‘ kaum, doch zeigt sich im Vergleich mit den bereits gestreiften Beispielen aus dem Neuen Testament eine bedeutsame Verschiebung des Aufmerksamkeitsfokus vom Bibeltext selbst auf die Instanz der Exegese, was wiederum – wie noch zu zeigen sein wird – für das Moment des Poetischen Konsequenzen hat.

Die Stelle über Augustinus’ finalen inneren Kampf in einem Mailänder Garten ist wohl ihrerseits eine der meistgelesenen und meistgedeuteten des augustinischen Werks.⁵¹ Der einstige Manichäer, der inzwischen intellektuell von der Existenz des christlichen Gottes überzeugt ist, bittet Gott wiederholt und eindringlich, endlich auch seinen Willen zu bekehren.⁵² Im Zustand höchster Verzweiflung angesichts der lange ausbleibenden göttlichen Gnade hört er vom Nachbarhaus her eine Stimme, die ihn zum Lesen auffordert: *Tolle, lege* – „Nimm und lies“ – lautet die Anweisung.⁵³ Augustinus versteht sie als göttlichen Befehl, die Heilige Schrift bzw. genauer: die Paulusbriefe zur Hand zu nehmen, sie aufzuschlagen und die erstbeste Stelle zu lesen. Was er liest, lässt seine letzten Zweifel schwinden. Es ist eine Stelle aus dem Römerbrief und sie lautet: „Nicht in Schmausen und Trinkgelage, nicht in Unzucht und im Bett, nicht in Streit und Neid, sondern zieht den Herrn Jesus Christus an und sorgt euch nicht um das Fleisch und seine Begierden.“⁵⁴ Inte-

⁵⁰ Lüpke (Anm. 14), Sp. 579.

⁵¹ Vgl. zukünftig den außerordentlich erhellenden Beitrag von Christopher Wild, *Apertio libri. Codex and Conversion*. In: Eric Downing, Jonathan Hess u. Richard Benson (Hgg.), *Literary Studies and the Pursuits of Reading*. Rochester 2012, S. 17–39. – Außerdem insgesamt zu Augustinus als Leser: Brian Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge/Mass. 1998.

⁵² Augustinus, *Confessiones* (Anm. 10), VIII, 10, 22–24.

⁵³ Ebd., VIII, 12, 29.

⁵⁴ Ebd. Im lateinischen Text lautet die Stelle: *Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*.

ressant ist, dass der Auslegungsvorgang, den das Lesen der Paulusstelle nach sich ziehen muss, von Augustinus nicht geschildert wird. Es heißt lediglich: „Weiter wollte ich nicht lesen; es war nicht nötig. Denn sofort, als ich den Satz zu Ende gelesen hatte, strömte das Licht der Gewissheit in mein Herz; jegliche Finsternis des Zweifels war verschwunden.“⁵⁵ Die Interpretation dessen, worauf Augustinus stößt, ergibt sich ganz aus seiner persönlichen Geschichte, die er in den ‚Confessiones‘ erzählt, aus seinem Verfallensein an eben jene Sünden, von denen Paulus Abstand zu nehmen empfiehlt. Zwar ist diese Empfehlung eine, die für ein christliches Leben fern der Sünde generell zu beherzigen ist, doch der Wink Gottes, der in Form der Stimme aus dem Nachbarhaus Augustinus’ Ohr erreicht und seine Funktion als Anstoß zur Umkehr, die auf der Grundlage des Buchstabens erfolgt, haben ihren ganz spezifischen Ort in einer spezifischen, individuellen Erzählung und sind damit nicht verallgemeinerbar. Die Lektüre der Paulusstelle entfaltet ihren Sinn nur vor dem Hintergrund von Augustinus’ Lebensbericht und dieser führt wiederum auf die Lektüre zu, deren Auslegung er ermöglicht. In dieser zirkulären Bewegung kristallisiert sich die unauflösbare Wechselwirkung von Buchstabe und Geist und führt nun in die Exegese der Bibel dezidiert das poetische Moment der individuellen Aneignung und damit der Abweichung und der Umschrift ein.

Rund 700 Jahre später, um 1128, verfasst der Augustinerchorherr Hugo von St. Viktor sein ‚Didascalicon de studio legendi‘. Das Werk ist als „bekannteste und wichtigste Wissenschaftssystematik der Frühscholastik“ bezeichnet worden,⁵⁶ in der Selbstbeschreibung profiliert Hugo es allerdings in erster Linie als Anleitung zum Lesen profaner und heiliger Schriften:

Zwei Dinge sind es vor allem, durch die jeder Wissen erlangt, Lesen und Meditation. Von diesen beiden steht das Lesen an erster Stelle in der Unterweisung, und davon handelt auch dieses Buch, indem es Regeln zum richtigen Lesen gibt. [...] Erstens soll jeder wissen, was er lesen soll, zweitens, in welcher Reihenfolge er lesen soll [...], und drittens, in welcher Weise er lesen soll. [...] Das Buch unterweist aber sowohl den Leser weltlicher wie auch den heiliger Schriften.⁵⁷

Die hier angekündigte Behandlung methodischer Fragen wird erstmals in Buch III realisiert, nachdem die ersten beiden Bücher das Wesen der Philosophie und ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften erörtert haben. Entscheidend ist, dass man beim Lesen nach einer bestimmten Ordnung vorgeht, nämlich vom Wortlaut zum Sinn und von dort zur tieferen Bedeutung.⁵⁸ Diese letzte Stufe ist an die Meditation gekoppelt und Hugo sieht in ihr die eigentliche Erfüllung möglicher Anstrengung zum Wissenserwerb und die Vollendung der Auslegung (Hugo spricht von *expositio*⁵⁹), die beim Lesen ihren Anfang nimmt: „Die Meditation nimmt ihren Anfang mit dem Lesen, doch bindet sie sich keineswegs an die Re-

⁵⁵ Ebd.: *Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.*

⁵⁶ Hugo von St. Viktor, *Didascalicon de studio legendi*. Studienbuch. Lateinisch-deutsch. Übers. u. eingel. v. Thilo Offergeld (Fontes Christiani 27). Freiburg i. Br. u. a. 1997, S. 7.

⁵⁷ Ebd., Praefatio, S. 107–109: *Duae praecipue res sunt quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet lectio et meditatio, e quibus lectio priorem in doctrina obtinet locum, et de hac tractat liber iste dando praecepta legendi. [...] primum, ut sciat quisque quid legere debeat, secundum, quo ordine legere debeat [...], tertium, quomodo legere debeat. [...] Instruit autem tam saecularium quam divinarum scripturarum lectorem.*

⁵⁸ Ebd., III, 8, S. 243.

⁵⁹ Ebd., S. 242.

geln und Vorschriften des Lesens. Vielmehr freut sie sich daran, durch offenen Raum zu eilen, wo sie nach freiem Ermessen ihren Blick auf die Betrachtung der Wahrheit richtet [...].“⁶⁰ Dieser methodische Ansatz kehrt im zweiten Teil des ‚Didascalicon‘ und dort auf die Lektüre der Bibel bezogen wieder. Die Stufen, die zu ihrem Verständnis durchlaufen werden müssen, sind der historische, der allegorische und der tropologische Schriftsinn, und es sind wiederum Lektüre und Meditation, mittels derer die verschiedenen Stufen erreicht werden können.⁶¹ Für den vorliegenden Zusammenhang sind nun an Hugos Leseanleitung zwei Dinge von besonderem Interesse: Der Viktoriner insistiert einerseits auf dem ersten Schriftsinn als dem Fundament und dem Anfang der Auslegung der Bibel. Hinzutreten muss andererseits das geistliche Verständnis, die *spiritualis intelligentia*, denn:

An einer anderen Stelle heißt es:

„Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“, denn es ist sicherlich vonnöten, dass der Leser der Heiligen Schrift fest in der Wahrheit der geistigen Deutung begründet ist und dass ihn die Züge der Buchstaben, die ebenfalls mitunter verkehrt gedeutet werden können, nicht auf Seitenwege ablenken. [...] Ich sage dies aber nicht, um jedem Beliebigen Gelegenheit zu geben, die Schrift nach eigenem Gutdünken auszulegen, sondern um zu zeigen, dass wer allein dem Buchstaben folgt, nicht lange gehen kann, ohne in Irrtum zu verfallen. Es ist daher notwendig, dass wir in gewisser Weise dem Buchstaben folgen, damit wir nicht unsere Auffassung über die heiligen Autoren stellen, andererseits aber auch ihm in gewisser Weise nicht folgen, damit wir nicht zu der Ansicht gelangen, das Urteil über die Wahrheit hänge gänzlich vom Buchstaben ab. Nicht der Schriftkundige [*litteratus*], „sondern der Geistige [*spiritualis*] urteilt über alles“.⁶²

Das eigene Urteil über die Wahrheit ist nun auch hinsichtlich der Lektüre der Bibel das, was der Geistige mittels der Meditation erreicht. Es ist jenes individuelle Moment, das aufbauend auf der Verbindlichkeit der Schrift, auf der Lektüre dessen, wovon die Bibel erzählt, ihre über den Buchstaben hinausführende Tragweite ermisst, eine Art „persönliche Erkenntnis des Lesers“.⁶³ Bemerkenswert ist, dass sich Hugo am Ende des ‚Didascalicon‘, wo er nach dem Muster des ersten Teils auf *lectio* und *meditatio* zurückkommt, zwar zur Methode des Lesens äußert, die vor allem in der Aufgliederung des Gelesenen besteht, zur *meditatio* dann aber einzig sagt, dass sie hier nicht behandelt werden könne:

Was den verbleibenden Teil der Unterweisung angeht, die Meditation, so will ich an dieser Stelle nicht davon sprechen, denn ein solches Thema erfordert eine eigene Abhandlung [...].

⁶⁰ Ebd., III, 10, S. 244–247: *Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. Delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritatis aciem affigat ...*

⁶¹ Vgl. ebd., IV–VI.

⁶² Ebd., VI, 4, S. 380–383: *Rursum alibi dicitur: ‚Littera occidit, Spiritus autem vivificat‘, quia nimirum oportet divinum lectorem spiritualis intelligentiae veritate esse solidatum, et eum litterarum apices, quae et perversae nonnumquam intelligi possunt, ad quaelibet diverticula non inclinet. [...] Haec vero non ideo dico ut quibuslibet ad voluntatem suam interpretandi scripturas occasionem praebeam, sed ut ostendam eum qui solam sequitur litteram diu sine errore non posse incedere. Oportet ergo ut et sic sequamur litteram, ne nostrum sensum divinis auctoribus praeferamus, et sic non sequamur ut in ea non totum veritatis iudicium pendere credamus. Non litteratus, ‚sed spiritualis omnia diiudicat‘.*

⁶³ Ivan Illich, *Im Weinberg des Textes*. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Frankfurt a. M. 1991, S. 52.

Denn es handelt sich dabei um eine außerordentlich komplexe und zugleich angenehme Sache [...]. Dieses Thema hat bisher noch keine schriftliche Darstellung erfahren, gerade deshalb verdient es um so größere Aufmerksamkeit. Bitten wir also nun die Weisheit, dass sie in unsere Herzen scheine und uns auf ihren Wegen erleuchten möge und dass sie uns führe „zu dem reinen und fleischlosen Fest“.⁶⁴

Das individuelle, zur Ordnung der Lektüre hinzutretende Moment der Meditation wird damit einerseits zum Problem oder jedenfalls zu einer schwer zu erfüllenden Aufgabe und andererseits zum lektürehalber angestrebten Ziel, ohne das der Lektürevorgang nicht als vollendet gelten kann. Dabei verbleiben der Geist, der die Lektüre zur Vollendung führt, und der Buchstabe, auf dem die Lektüre aufbaut und in dem der Geist gemäß der zitierten Textstelle wiederum verschriftlicht wird, in letzter Konsequenz beide im Bereich des Möglichen, (noch) nicht Realisierten. Beide werden der Imagination des Lesers anheimgestellt, der hier, am Ende der Unterweisung angekommen, die Lektüre durch seine Einbildungskraft auf das Ereignis der persönlichen Aneignung zuführen und sie ebenfalls dort mit der Schrift verbinden muss. Die vom Buchstaben in den Geist und von dort wiederum in den Buchstaben umschlagende Bewegung der Auslegung wird angedeutet, nicht zuletzt auch hinsichtlich ihrer Schwierigkeiten. Gerade durch die Vorsicht, die Hugo in diesem Teil des ‚Didascalicon‘ an den Tag legt, gelangt aber wiederum ein Aspekt des Poetischen in den Blick, der hier mit dem Imaginären aufs Engste zusammenrückt.⁶⁵

Mit dem letzten Beispiel erfolgt ein Schritt ins 14. Jahrhundert zu Ludolf von Sachsen und seinem Werk ‚Vita Christi‘. Von Ludolf weiß man, dass er um 1300 in den Dominikanerorden eingetreten ist und nach seiner theologischen Ausbildung Angehöriger verschiedener Kartausen und in Koblenz auch Prior war. Die ‚Vita Christi‘ verfasste Ludolf in der Kartause von Mainz, vollendet hat er sie ca. 1368.⁶⁶ Das Werk gehört in die Tradition der Evangelienharmonien. Charakteristisch ist allerdings, dass es nicht bei der reinen Zusammenstellung von Evangelienperikopen bleibt. Ludolf hat dem moralischen Sinn bzw. dem Nutzen, den die Rezipienten aus der Betrachtung der Heilsergebnisse ziehen können, besonderes Gewicht beigemessen. Im Vorwort gibt er eine aufschlussreiche Leseanleitung:

Nicht alles, was in den Evangelien geschrieben ist, werde ich durchgehen, ich werde ein paar besonders innige Stücke auswählen. Du sollst nicht glauben, dass alles, was Christus gesagt und getan hat und was wir betrachten können, aufgeschrieben ist. Aber damit es auf dich größeren Eindruck mache, werde ich es so erzählen, wie es sich zugetragen hat und wie man mit frommem Sinn glauben kann, dass es sich nach bestimmten bildhaften Vorstellungen, die der Geist auf verschiedene Weise wahrnimmt, zugetragen haben mag.⁶⁷

⁶⁴ Hugo von St. Viktor (Anm. 56), VI, 13, S. 400f.: *De reliqua vero parte doctrinae, id est, meditatione, aliquid in praesenti dicere omitto, quia res tanta speciali tractatu indiget [...]. Res enim valde subtilis est et simul iucunda [...] inexperta adhuc stylo, ideoque amplius proseguenda. Rogemus igitur nunc Sapientiam, ut radiare dignetur in cordibus nostris et illuminare nobis in semitis suis, ut introducat nos ad puram et sine animalibus cenam*‘.

⁶⁵ Ich vermeide es hier bewusst, das Poetische mit dem Imaginären von vornherein gleichzusetzen, geht es mir doch gerade um verschiedene Formen des Poetischen als eines tätigen, über ein Vorgegebenes hinausgehenden Wirkens.

⁶⁶ Walter Baier u. Kurt Ruh, Ludolf von Sachsen. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd. 5 (1985), Sp. 967–977.

⁶⁷ Ich zitiere hier die Übersetzung des Vorworts von Andreas Falkner, Das Vorwort zum „Leben Jesu Christi“. Das Erbauungsbuch des Kartäusermönchs Ludolf von Sachsen. Geist und Leben 61.4 (1988),

Ludolf sagt also – und er präzisiert dies im Folgenden –, dass seine Darstellung des Lebens Jesu den Evangelien nicht sklavisch folgt, sondern hinzunimmt, was der Geist sich vorzustellen vermag, was von den Evangelisten jedoch nicht explizit erwähnt wurde:

Wenn du mich etwa erzählen hörst, dass der Herr Jesus oder andere Personen, die im Ereignis vorkommen, das oder jenes gesagt oder so und so gehandelt haben, so lass das, wenn es durch die Schrift nicht erwiesen ist, als eine fromme Betrachtung gelten [...]. Verstehe es so, als würde ich sagen: Ich betrachte, was der gute Jesus so gesagt oder so getan haben könnte.⁶⁸

Die Erweiterungen gegenüber dem Bibeltext, die Ludolf im Vorwort ankündigt und schließlich tatsächlich vornimmt, haben die Herausgeberin einer Auswahl von Textstücken der ‚Vita‘, Susanne GREINER, dazu veranlasst, von einer „poetischen Bearbeitung“ des Wortlauts des Bibeltextes durch Ludolf zu sprechen. Im selben Atemzug weist sie auch darauf hin, dass Ludolfs Text außerdem als Resultat eines Auslegungsprozesses verstanden werden muss, der die Heilige Schrift in Anlehnung an die Kirchenväter deutet.⁶⁹ Beides überrascht nun freilich nicht annähernd so sehr wie der Umstand, dass der individuell angeeignete, ausgelegte, mit Möglichkeiten versehene und veränderte Evangelientext schließlich von Ludolf dennoch so thematisiert wird, als handelte es sich um den Bibeltext bzw. um die getreue Wiedergabe der Heilsereignisse. Von den Lesern seiner ‚Vita‘ fordert Ludolf nämlich, die vergangenen Ereignisse so zu lesen, als seien sie gegenwärtig: *Lege ergo quae facta sunt, tanquam fiant*.⁷⁰ Hier ist nun nicht mehr die Rede von Möglichkeiten, sondern von Tatsachen, und das, was gewissermaßen als Produkt aus Geist und Buchstabe erscheint, die ‚Vita‘ Ludolfs, wird erneut zum Buchstaben, der nicht nur gelesen, sondern durch die Lesenden in Leben transformiert werden muss. Ludolf zitiert Bernhard von Clairvaux: „Was nützt es dir, den frommen Namen des Erlösers in den Büchern immer wieder zu lesen, wenn du nicht danach trachtest, die Frömmigkeit ins Leben umzusetzen?“⁷¹ Man könnte den Zusammenhang auch so formulieren, dass bei Ludolf, indem er im Unklaren belässt, wann er von der Heiligen Schrift und wann von seiner ‚Vita‘ spricht, die unauflösbare Gegenseitigkeit von Geist und Buchstabe deutlich wird. Was die Lesenden in Leben transformieren sollen, ist seinerseits schon Buchstabe gewordenes Lektüreereignis, Auslegung, in der eine poetische und eine dogmatische Komponente zusammentre-

S. 265–284, hier S. 277. Zum lateinischen Text vgl. Ludolf von Sachsen, *Vita Christi*. Text. Bd. 1. Prooemium, prima pars: caput. I–XXIV (Analecta Cartusiana 241). Paris 1865 (ND Salzburg 2006), S. 4, Sp. 2:[...] *non omnia quae in Evangelio scripta sunt retractando, sed quaedam devotiora ex his eligendo. Nec credas quod omnia quae Christum dixisse vel fecisse meditari possumus scripta sunt, sed ad maiorem impressionem ea tibi sic narrabo prout contigerunt, vel contigisse pie credi possunt, secundum quasdam imaginativas repraesentationes, quas animus diversimode percipit.*

⁶⁸ Falkner (Anm. 67), S. 277 f. Vgl. den lateinischen Text (Anm. 67), S. 4, Sp. 2: *Cum ergo me narrantem invenies, ita dixit vel fecit Dominus Jesus, seu alii qui introducuntur; si id per Scripturam probari non possit, non aliter accipias quam devota meditatio exigit [...]. [...] perinde accipe ac si dicerem: meditator quod ita dixerit vel fecerit bonus Jesus ...*

⁶⁹ Ludolf von Sachsen, *Das Leben Jesu Christi*. Ausgew. u. eingel. v. Susanne Greiner, aus d. Lat. übertr. v. ders. u. Martha Gisi. Freiburg i. Br. 1994, S. 11.

⁷⁰ Ludolf von Sachsen (Anm. 67), S. 4, Sp. 2.

⁷¹ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Canticum canticorum* 1–35. In: *Opera*. Bd. 1. Hrsg. v. Jean Leclercq u. a., Rom 1957, serm. cant. 14, 8, S. 81: *Quid tibi prodest pium Salvatoris nomen lectitare in libris, nec habere pietatem in moribus?* Deutsche Übersetzung und Stellenangabe bei Falkner (Anm. 67), S. 266.

ten und eine Bewegung unausgesetzten Umschlagens des einen ins andere einerseits fortsetzen und andererseits in Gang bringen.

Dies bestätigt schließlich auch die bekannteste Geschichte über die Rezeption der ‚Vita‘: Ludolfs Aufforderung zur Lektüre der ‚Vita‘ und ihrer individuellen Nutzung soll, traut man der Überlieferung, Ignatius von Loyola, der Mitbegründer des Jesuitenordens und Zeitgenosse Luthers, gefolgt sein. Im ‚Bericht des Pilgers‘ wird erzählt, wie Ignatius auf dem Krankenlager eine spanische Übersetzung der ‚Vita‘ gelesen und aufgrund der Lektüre zu Trost und dem Wunsch nach Buße gefunden habe. So habe er nach der Genesung bald damit begonnen, wichtige Stellen aus der ‚Vita‘ abzuschreiben, die Worte Christi mit roter und diejenigen Marias mit blauer Tinte.⁷² Was an diesem Beispiel frappiert, ist der Umstand, dass in den Umgang mit dem Buchstaben selbst dann, wenn dieser vordergründig auf unveränderte Wiedergabe in der Abschrift zielt, der Geist der Veränderung eindringt. Dieser zeigt sich hier in der reinen Materialität, indem der Text zwar abgeschrieben, aber durch die unterschiedliche Markierung der Reden Jesu und Marias wiederum persönlich interpretiert und verarbeitet wird. Zudem werden Textstellen ausgewählt, die Ignatius als wichtig erachtet. Ignatius verfährt somit mit der ‚Vita‘ in ähnlicher Weise wie Ludolf mit dem Evangelientext. Diese individuell bearbeitete ‚Vita‘ soll schließlich ihrerseits Ignatius’ ‚Exerzitien‘, seine Schrift mit Anleitungen zu geistlichen Übungen, beeinflussen haben.⁷³

Der Buchstabe ist der Zauberstab

Angefangen bei Lektürespuren in den heiligen Büchern der Juden und Christen selbst, war Bibelauslegung als Lektüreereignis zwischen Risiko und Notwendigkeit und damit als Ort des Zusammentretens von Buchstabe und Geist, von Dichtung und Dogma, auszuweisen. Das Verhältnis ließ sich in der Form gegenseitiger Bedingtheit an verschiedenen Beispielen aus Spätantike und Mittelalter zeigen. Bei Augustinus stand das individuelle Moment der Aneignung des Bibeltextes im Vordergrund, das in einen literarischen Text einmündet, in dem wiederum alles auf den Augenblick der Bibelstellenlektüre ausgerichtet ist. Hugo von St. Viktor führt im ‚Didascalicon‘ in die Methode des Lesens ein und lässt zum Schluss ausgerechnet die Ausführungen zu derjenigen Methode weg, anhand derer der Leser über den Bibeltext hinaus zu seinem eigenen Urteil kommen könnte. Auch die Verschriftlichung dieser Methode, von der das Ende des Werks ausdrücklich handelt, bleibt Hypothese. Damit sind Geist und Buchstabe Möglichkeiten, die der Leser sich vorstellen und in der Einbildungskraft aneignen muss, indem er sie verbindet. Bei Ludolf erfährt die Untrennbarkeit von Buchstabe und Geist schließlich eine zusätzliche Potenzierung, indem er die Grenzen zwischen Heiliger Schrift und ‚Vita‘, zwischen Bibel und Dichtung, bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Ignatius von Loyola wird die ‚Vita‘ konsequenterweise behandeln, als wäre sie Bibeltext.

Dass das hermeneutische Erschließen von Sinn überhaupt auf der gleichzeitigen Untrennbarkeit *und* Trennung von Buchstabe und Geist beruht, auf ihrem Zusammenfallen *und* ihrer Differenzierung, ließe sich als Fazit den entfalten Beispielen abgewinnen, das

⁷² Greiner, in: Ludolf von Sachsen (Anm. 70), S. 12 f.

⁷³ Andreas Falkner, Was las Iñigo de Loyola auf seinem Krankenlager? Zum Prooemium der „Vita Christi“. Geist und Leben 61.4 (1988), S. 257–264.

in dieser allgemeinen Form mit dem Scopus einer bestimmten Denkrichtung des 17. Jahrhunderts, derjenigen von Blaise Pascal, zusammenfielen.⁷⁴ Interessant ist dabei vor allem Pascals Unentschiedenheit zwischen der Favorisierung des Geistes als des „logisch Erste[n]“, des Sinns selbst und der Dignisierung des Buchstabens, als der „einzige[n] Weise, in der Sinn erscheint“.⁷⁵ Genau diesen Zusammenhang formuliert nun auch Schlegel, wenn er in einem weiteren Fragment – und der Rede vom „Zauberstab des Geistes“ scheinbar diametral entgegengesetzt – dem Buchstaben im Reich der Zauberkunst eine Sonderstellung einräumt. Dabei überwindet er die bei Pascal immer wieder zu Gunsten des Geistes ausschlagende dialektische Denkbewegung und wendet sie, wenn man so will, ins Religiös-Poetische, denn anders als Pascal steht Schlegel die Lektüre als Modus des Zusammenspiels zwischen Buchstabe und Geist zur Verfügung. „Der Buchstabe“, so heißt es, sei „der wahre Zauberstab“,⁷⁶ und man kann vor dem Horizont der erfolgten Untersuchung ergänzen: Der *gelesene* Buchstabe ist der wahre Zauberstab. Dann nämlich ist der Buchstabe mit dem Geist immer schon verknüpft, dann ist er das, was den Geist aus der Gefangenschaft der Unzugänglichkeit befreit, ihm Realität verleiht und ihn für Sinn, Deutung und Fortschreibung erst öffnet. Dezidiert auf die Bibel als Heilige Schrift und Kanon bezogen, hieße dies, dass der feste Buchstabe für den beweglichen Geist das Tor zur Dichtung abgibt – hin zu einer Unendlichkeit des Sinns, den letztlich immer nur die Leser, als die wahren Magier, dem Buchstaben abzugewinnen vermögen.

Dr. Aleksandra Prica
Universität Zürich
Deutsches Seminar
Schönberggasse 9
CH – 8001 Zürich
aleksprica@ds.uzh.ch

⁷⁴ Vgl. hierzu Robert H. Ziegler, *Buchstabe und Geist. Pascal und die Grenzen der Philosophie*. Göttingen 2010, hier S. 150.

⁷⁵ Ebd., S. 149f.

⁷⁶ KSA (Anm. 1), Bd. 18, Fragment 846, S. 265.